

שרה הלר וילנסקי

## אמונה וגאולה בספר הכוזרי \*

ספר הכוזרי של רבי יהודה הלוי, שנכתב בספרד במאה הי"ב, קרוב ללבן של היהודי המודרני משתי בחינות עיקריות: מבחינת גישתו לאמונה הדתית, ומבחינת תפיסתו הלאומית. שתי בחינות אלו בהגותו של הלוי — מהות האמונה ומהות הגאולה — הן, איפוא, נושאים של הרצאה זו. כשאנו מעיינים בתולדות הפילוסופיה, אנו מוצאים בה שתי תפיסות שונות של מהות האמונה הדתית. התפיסה האחת, המזהה את האמונה עם הידיעה השכלית, ראשיתה נעוצה בפילון האלכסנדרוני, והיא מופיעה, כידוע, אצל ר' סעדיה גאון ב"אמונות ודעות". רס"ג מבחין בין שתי צורות של אמונה — אמונה פשוטה, דהיינו, מתוך קבלה של מסורת, ואמונה שכלית, המבוססת על ידיעה שכלית. ואם כי לשני המישורים של האמונה יש ערך בעיניו של רס"ג, הרי מטרתו המוצהרת היא: "ישוב המאמין בקבלה להאמין בעיון ובהבנה". דהיינו, מטרתו היא להפוך את האמונה הפשוטה לאמונה שכלית, המבוססת על יסודות מדעיים.

תפיסה שכלתנית זו של האמונה מגיעה לשיאה אצל הרמב"ם, המזהה את האמונה עם הידיעה השכלית, ובניגוד לרס"ג, אמונה ללא ידיעה, משוללת ערך בעיניו. תפיסתו הרציונליסטית של הרמב"ם את מושג האמונה, מתבטאת על ידו בהגדרתו האינטלקטואלית של מושג האמונה ב"מורה נבוכים" (חלק א, פרק ג): "דע, אתה המעייין במאמרי זה, כי ההאמנה אינה הענין הנאמר בפה, אבל הענין המצויר בנפש, כשיאמינו בו שהוא כן כמו

\* על ספר הכוזרי כתבתי בקובץ "משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי", ירושלים תשל"ח, עמ' 41—51. דברי שם מבוססים על הרצאה ביום העיון לריה"ל שהוקדש ליובל התת"ק להולדתו, שהתקיים בירושלים בתשל"ה, ואת הקורא הסליחה על החזרות, הנובעות מכך שההרצאות ניתנו לפני קהל שונה בזמנים שונים.

שצויר... כי האמונה היא ההאמנה במה שצויר, שהוא חוץ לשכל, כפי מה שצויר בשכל, ואם יהיה עם זאת האמונה שאי אפשר חילוף זאת האמונה בשום פנים, ולא ימצא בשכל מקום דחיה לאמונה ההיא, ולא לשער אפשרות חלופה, תהיה אמתית". יתר על כן, בעיני הרמב"ם, רק באמצעות ההכרה השכלית, מגיע האדם לאהבת השם ודבקות בו. השכל הוא הדבק המדביק את האדם אל אלהיו; השלמות השכלית היא התנאי לנבואה, ואהבת השם מובנה ידיעת השם.

לעומת התפיסה הרציונליסטית של האמונה, הרי התפיסה השנייה של האמונה, אינה מזהה את האמונה עם השכל ועם הידיעה. האמונה היא ענין של נסיון, של התנסות, של התגלות, של פגישה שבין האל והאדם, של נוכחות. התפיסה השנייה מודגשת בעיקר בפילוסופיה של העת החדשה, ע"י פילוסופים אקזיסטנציאליים, ובימי-הביניים אנו מוצאים אותה, מבחינה ידועה — ואני מדגישה — מבחינה ידועה, אצל ר' יהודה הלוי.

הבחינה השנייה שבה קרוב ספר הכוזרי ליהודי בן זמננו, היא, כאמור, תפיסתו הלאומית. דהיינו, בהדגשתו הרבה את היחס האורגני הקיים בין עם ישראל וארץ-ישראל, והזיקה שבין העם והארץ, בחינת הא בהא תליא; בטענתו שאין לעם ישראל אפשרות של ביטוי כושרו וייעודו הרוחני ללא ארץ ישראל; בתביעתו, הנשמעת מודרנית כל כך, להגשמה אישית של מצוות העליה לא"י, והביקורת הנועזת שלו על יהדות הגולה, המתכחשת לעליה לא"י.

ספר הכוזרי, שבו מביע יהודה הלוי את משנתו הדתית והלאומית, שונה הן בצורתו, והן בתוכנו, מכל ספר אחר של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים.

השוני בצורה מתבטא בכך שיש לספר מסגרת ספרותית. המחבר מסגל בהצלחה אמנותית רבה את הסיפור ההסטורי שהגיע לספרד, על מלך עובד אלילים, מלך עם הכוזרים, שיצא לחפש אחר הדת האמיתית. הוא פונה תחילה לחכם נוצרי, אח"כ למוסלמי, ולבסוף ל"חבר" יהודי, וכתוצאה מכך — מתגייר. הלוי מכניס לתוך הסיפור ההסטורי, כביכול, גיבור רביעי, והוא הפילוסוף, שאליו פונה המלך בראשונה, וזאת — על מנת לבקר את הפילוסופיה האריסטוטלית, שהיא למעשה הידיב העיקרי, שנגדה יוצא הלוי. יש להעיר, אגב, שיחסו של הלוי לפילוסופיה היה יחס אמביוולנטי, יחס דו-ערכי. הוא נמשך אליה בנעויות, והוא משתמש בספרו בקטיגוריות פילוסופיות ומסגל אותן לצרכיו. ואם כי בשירתו הוא, כידוע, מזהיר: "אל תשיאך חכמה יונית שאין לה פרי כי אם פרחים" — הרי הפרחים הם בכל זאת יפים ומושכים. יש, איפוא, בספר הכוזרי גיבורים; יש בו

## אמונה וגאולה בספר הכוזרי

עלילה דרמטית וסיטואציה דיאלוגית חיה. עיקרו של הספר כלול בדיאלוג שבין המלך לבין "החבר", החכם היהודי. אין זה דיאלוג פורמלי. הדיאלוג שבין המלך והחבר בנוי על מתכונת של דיאלוג סוקרטי אמיתי. כיוון שהסיטואציה הדיאלוגית מהותית להבנת הספר, אנסה, במידה האפשר, לשחזר את רוח הדיאלוג של הספר בהמשך דברי.

מי הוא המלך? חוקרים רבים עמדו על הפרדוקס הקשור בספר הכוזרי לאור יחסו הקיצוני של יהודה הלוי לגרים, שהרי הסיפור מבוסס על מלך פגאני שמתגייר. ניגוד זה מתיישב, במידה ידועה, אם נראה את המלך במישור אחר, כפי שהעיר בצדק א' שביד במאמרו על הכוזרי (תרביץ, תשכ"א), כסמל של הקורא, של היהודי המשכיל, בן דורו של רבי יהודה הלוי, שאליו בעיקר נתכוון הלוי בכתיבת ספרו.

המלך, לפי הסיפור, מחפש דרך לקרבת השם. ברם, הוא נדחף בחיפושיו, על-ידי "חלום", דהיינו, על-ידי התנסות נבואית, שהרי חלום, לפי המסורת, הוא אחד מששים מנבואה (ברכות נו). והנה בחלום נאמר לו: "כוונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי". במאמר קצר זה כלולה למעשה הנחת היסוד של הספר כולו; הכוונה בלבד איננה מספיקה, יש ערך למעשה לכשעצמו.

השוני בתוכן של ספר הכוזרי מתבטא בכך, שהספר מבטא למעשה מרד. הלוי מתמרד נגד המסורת של הפילוסופיה של ימי הביניים, במיוחד נגד הנסיונות שנעשו על-ידי הוגי הדור על מנת ליצור סינתזה בין הפילוסופיה היוונית והדת. הלוי יוצא נגד טשטוש התחומים שבין האמונה והידיעה, הדת והפילוסופיה. אין הוא רוצה במזיגה של הדת והפילוסופיה, אלא בהפרדת התחומים. כוונתו להצביע על ההבדלים שבין השתים. הוא מתקומם במיוחד כנגד התימרותה של הפילוסופיה לתפוס את מקומה של הדת. הוא מצביע על כן על חולשותיה ומגבלותיה של הפילוסופיה, במיוחד בתחום המטאפיסיקה. רצונו לבסס את הדת על יסודות הנובעים מתוך עצמה. הוא מתריע נגד הזיהוי של האמונה עם הידיעה השכלית ועם התבונה. אמונה ותבונה הם בעיניו שני תחומים נפרדים. האמונה שייכת לתחום הנסיון האמפירי ולא אל ההתבוננות השכלית.

בשביל הפילוסוף, האל הוא מושא של הכרה. בשביל המאמין — נושא של אהבה, קרבה, דבקות. הלוי טוען שהפילוסופים גילו את אלהי הטבע, אבל לא את אלהי הדת. הם גילו את הסיבה הראשונה, אבל לא את אלהי אברהם יצחק ויעקב, האל החי המתגלה אל האדם. הוא מצביע על ההבדלים שבין אלהי הפילוסופים לאלהי הדת: האל של הפילוסופיה היוונית

(כפי שמתאר אותו הפילוסוף בראשית דבריו, במונולוג הארוך והמייגע שבפתיחת ספר הכוזרי), הוא מושג מטאפיסי מופשט, הוא איננו אל פרסוני-נלי, הוא משולל חיים רצון ופעולה. חוקי הטבע חלים גם עליו, ואין הוא יכול לשנותם. אין מקום לניסים בתוך מערכת החוקים הבלתי משתנים של הפילוסופיה היוונית. העולם נובע ממנו בכורח מטאפיסי. הוא איננו מתערב במהלך ההסטוריה, ואין יחס בינו לבין האדם. אין הוא יודע את האדם, וכל שכן שאינו מקשיב לתפילתו.

לעומת האל הקר והרחוק של הפילוסופיה, האל המקראי הוא אל אישי, אל פרסונלי, בעל רצון וחופש, בעל חיים ופעולה. הוא אל חי. יש יחס אישי בינו ובין האדם. הוא אל קרוב, אוהב, משגיח. הוא נטע חוקים בעולם, אבל הוא יכול לשנות אותם בעת הצורך ולחולל ניסים. הוא מכוון את מהלך ההסטוריה ומתערב בו. הוא אל מתגלה ומצווה. יש יחס הדדי, קיומי, דיאלוגי, בינו ובין האדם. הוא האב ואנו הבנים. אנו מתפללים אליו והוא מקשיב.

הלוי מביע למעשה את עמדתו העיקרית לגבי מהותה של הדת היהודית בפתיחה הדרמטית והנועזת של החבר היהודי, המופיע בפני מלך הכוזרים, לאחר שהלה נתאכזב מן הפילוסופיה, הנצרות והאסלאם. החבר מופיע על הבמה כגיבור האחרון בדרמה של הכוזרי (במערכה הי"א של החלק הראשון של הספר), והוא פותח דבריו בפתיחה דרמטית המפתיעה אותנו באמפיריות הדתי הנועז שבה: "אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים". הווה אומר, אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב מפני שהוציא אותנו ממצרים באותות ובמופתים. אלמלא נתגלה אלינו בהסטוריה, לא היינו יודעים עליו ועל מציאותו. הוודאות הדתית מבוססת על הנסיון ההסטורי של ההתגלות. הוודאות הדתית היא ישירה, אמפירית, ואין בה מקום לספקות, ובכך היא עולה על כל וודאות פילוסופית, המבוססת על התבוננות שכלית.

הלוי מבטא את הרעיון הזה ביתר בהירות במשל המפורסם שלו על "מלך הודו". ההוכחה של הפילוסופים למציאות השם המבוססת על התבוננות בסדרי הטבע, דומה לטענה שיש מלך בהודו משום שאנשי הודו טובים וישרים. זוהי טענה הפתוחה לספקות. יתכן שאנשי הודו טובים מעצמם, ואין להם מלך. לעומת זאת ההוכחה של ההתגלות, הריהי דומה להוכחה שיש מלך בהודו, משום שהמלך התקשר אלינו פנים אל פנים. זוהי וודאות נסיונית שאין בה מקום לספקות. (כוזרי, מ"א, יט"כה).

מן הראוי לציין את ההבדלים הספרותיים שבין פתיחת הפילוסוף (מ"א, א) לפתיחת החבר (מ"א, יא). הפילוסוף מאריך, החבר מקצר. הפילוסוף פותח

אמונה וגאולה בספר הכוזרי

את דבריו בצורה של מונולוג המשופע בריטוריקה; החבר — בצורה של דיאלוג חי, מגרה וקצר. הפילוסוף פותח בשלילה — "אין" לגבי אלהים; החבר בחיוב — "אנחנו מאמינים". הפילוסוף מדבר על אלהים בלשון "הוא", החבר — בלשון "אתה".

הלוי תקף את התימרותה של הפילוסופיה להביא לידי התחברות עם האל, דהיינו, למלא את תפקידה של הדת. הלוי כופר ביכולתה של התבונה לכונן התחברות כזאת. ההסטוריה מכחישה זאת. מי היו הנביאים? לא הפילוסופים! יתרונה של דת ישראל על הפילוסופיה, מוצא את ביטויו הפסיכולוגי, ברעיון הידוע של יהודה הלוי, שהכושר המביא את האדם להתחברות עם השם, הוא כושר שלמעלה מן השכל: כוח אלהי, "ענין אלהי" בלשוננו של אבן תבון. זהו כושר דתי מיוחד, שניתן לאדם הראשון, ועבר בתורשה, תוך סלקציה טבעית, אל יחיד נבחר בכל דור ודור, עד שהגיע לאברהם; מאברהם ליצחק, מיצחק ליעקב, ומיעקב לכל ישראל. זהו מובנה של בחירת ישראל: עם ישראל הוא בעל סגולה, דהיינו, הוא בעל כושר דתי מיוחד המתבטא — בנבואה. ברם, הבחירה של ישראל, לגבי הלוי, מובן כפול לה: מצד אחד היא מתבטאת בנבואה, ומצד שני — בהשגחה. הלוי מבחין בין שני סוגים של הסטוריה, הסטוריה טבעית השייכת לכל העמים, והסטוריה על-טבעית השייכת לעם ישראל. תולדות ישראל אינם כדרך הטבע, לא נצחונותיהם ולא כשלונותיהם.

והנה המלך מתקומם כנגד רעיון הבחירה (והטענות שלו מזכירות, לעתים קרובות, טענות דומות של צעירים בימינו): הוא מצביע על אי הצדק ברעיון של עם נבחר; הוא טוען שהרעיון של בחירת ישראל סותר את מושג הצדק האלהי. על כך עונה החבר: הסתכל בטבע ותמצא שיש בו הדרגה, יש הירארכיה טבעית בכל הנמצאים; יש דומם, מעל לו הצומח, מעל לו החי, ומעל לו האדם. כל אחד ואחד עולה על קודמו, ומעל לאדם עומד הנביא. ריה"ל בעזר אפוא בעקרון הפילוסופי של הדירוג הקיים בטבע על מנת להצדיק את רעיון הבחירה של עם ישראל.

למשמע דברי החבר שואל המלך באירוניה: כיצד תסביר את רעיון בחירת ישראל לאור הסיטואציה ההסטורית? לאור העובדות ההסטוריות של מצבכם בגלות, היותכם עם מושפל, נרדף, בזוי ודל מכל יתר העמים? כבר העיר א' שבייד שהגלות היהודית הפכה לשאלה תיאולוגית חריפה בדורו של יהודה הלוי, דור מסעי הצלב, שבו נצחון בשדה הקרב מתפרש כנצחון דתי תיאולוגי. כיצד, איפוא, להסביר את רעיון הבחירה לאור מצבו של ישראל בגלות, אשר מנת חלקו הם יסורים, רדיפות, עוני וחולשה פוליטית? על שאלה רגישה זו עונה החבר בתשובתו הידועה: אתה מאשים אותנו "בדלות

ומסכנות", ביסורים ורדיפות, אבל במי מתפארות הדתות האחרות? במי מתפארת, למשל, הנצרות? בקדושיה ומעוניה שנשרפו וסבלו ומתו על קידוש השם. ואילו אנו כולנו עם של קדושים הננו. כל ההסטוריה שלנו היא שלשלת רצופה של קידוש השם. טוען המלך: תשובתך היתה נכונה, אילו הייתם סובלים מ"רצון", אבל אתם סובלים מתוך "הכרח", מתוך חוסר ברירה, "וכאשר תמצא ידכם תהרגו". \* על טענה זו עונה לו החבר: אמת, יסורי ישראל אינם מתוך רצון גמור, אבל גם לא מתוך הכרח גמור. היהודי יכול בנקל להמלט מגורלו ההסטורי ע"י המרת הדת. יסורי עם ישראל הם "בין הכרח ורצון" (מ"א, קיב—קיד).

הזור המלך ומקשה על החבר: אם הנבואה כדברייך היא אות לבחירת עם ישראל, מדוע אין הנבואה פוקדת אתכם כיום? כאן ניתנת לחבר הזדמנות להסביר את תורת הנבואה, שבאה מתוך התגברות על תורת הנבואה הפילוסופית. החבר מסכים עם הפילוסופים שיש צורך "בהכנה" לנבואה, אבל לא בהכנה שאותה קבעו הפילוסופים, דהיינו, ההכנה של השלמות השכלית. יש צורך בהכנה מסוג אחר, זוהי ההכנה של "הענין האלהי", שהוא כוח על-שכלי. לתנאי זה מוסיף הלוי שני תנאים נוספים. התנאי האחד הוא תנאי גיאוגרפי-פוליטי: כדי שהנבואה תפרח, היא זקוקה לאדמה מתאימה. על מנת שעם ישראל יזכה בנבואה, צריך הוא להיות נטוע בארץ הנבואה, בארץ ישראל. הלוי מקבל כאן את הרעיון של הפילוסופיה היוונית על השפעת הסביבה ומסגל אותו לצרכיו.

בהקשר זה מביא הלוי את המשל המפורסם של "הכרם". הכרם יצליח באם הגפנים יהיו נטועים באדמה המתאימה. הגפנים — עם ישראל — יבשילו את יין הנבואה, רק אם יהיו נטועים באדמה המתאימה: באדמת א"י, שהיא אדמת הנבואה. כדי שעם הסגולה יבשיל את יין הנבואה, עליו להיות נטוע בארץ הסגולה, בארץ ישראל.

הלוי טוען שא"י היא מרכז העולם הן מבחינה רוחנית, והן מבחינה גיאוגרפית. מבחינה רוחנית א"י היא "שער השמים". היא נועדה להישרת כל העמים, ומהווה מרכז רוחני ומקום עליה לרגל לכל הדתות. ארץ ישראל היא בעלת סגולות מיוחדות במינן גם משום מיקומה הגיאוגרפי. הוא מנסה להוכיח שארץ ישראל נמצאת במרכז כדור הארץ מבחינה גיאוגרפית, ורק בהתייחסות אליה אפשר לקבוע את הזמנים והמועדים. הלוי

\* על הטענה הבוטה, המתגרה וההיפותטית, שריה"ל שם בפי המלך — שאילו היה לעם ישראל בהווה הכח הפיסי היה גם הוא טובח בעמים החלשים ממנו — לא היה חייב ריה"ל בדורו, דור מסעי הצלב, להשיב תשובה; אבל היא עשויה להיות בעיה חמורה, כאובה ורלוונטית, שריה"ל העמיד לדורנו.

אמונה וגאולה בספר הכוזרי

מביא הוכחות מן המקרא והתלמוד, על חשיבותה של ארץ ישראל: יעקב למשל, תלה נבואתו "במקום" (בראשית, כח; יז): "מה נורא המקום הזה". דהיינו, "המקום", הארץ, היא התנאי החשוב לנבואה. וחז"ל אמרו: "הכל מעלין לא"י ואין הכל מורידין" (כתובות, יג), דהיינו, את כל בני ביתו כופה אדם לעלות ולישב עמו בא"י. ודגו האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לא"י שתצא שלא בכתובה, ולהיפך, כאשר האיש אינו רוצה לעלות עם אשתו לא"י, חייב הוא להוציאה וליתן כתובתה (בבלי, כתובות, קי, ב).

על שני התנאים האלה לנבואה — עם ישראל וארץ ישראל — מוסיף הלוי תנאי שלישי (שהוא מביא אותו גם במשל הנ"ל על "הכרם"): כדי שהכרם אמנם יבשיל ענבים, הוא זקוק לתנאי נוסף — "לעבודת הכרם", לעבודה מתאימה, לטיפול מתאים. "העבודה" המתאימה הן — המצוות. המצוות — טוען הלוי — הן ציוני הדרך על מנת להגיע לדבקות בשם. רבים הם השואפים לקרבת השם ולדבקות בו, אבל אין האדם יכול להגיע לדבקות זו בכוחות עצמו, הוא זקוק ל"דרך" שאותה יורה לו השם. כאן מגיעה לידי ביטוי ההנחה הגלומה בחלום המלך — שיש מעשה אמיתי לכשעצמו. מן הראוי לציין שהלוי תאר את אורח החיים של היהודי הדבק בשם ע"י "שמחה" ו"ניגון" ו"ריקוד" דוקא (מ"ב, נ), בניגוד לאידיאל הפרישות והגזירות של הדתות האחרות, ויש להניח שהשפיע בכך על החסידות. בסיכום — שלשה תנאים לנבואה — העם, הארץ והמצוות. רק בשעה שעם ישראל יחיה בארץ ישראל עפ"י תורת ישראל, תפקוד אותנו הנבואה מחדש.

שואל המלך בתמיהה רבתי: אם ארץ ישראל היא כה חשובה בעיניכם, ומהוה תנאי להתגשמות יעודכם הרוחני והדתי, מדוע אינכם עולים לארץ ישראל? (שאלה של גוי). עונה החבר: "הובשתני מלך כוזר", אכן מצאת מקום חרפתי מלך הכוזרים! הלוי מוכיח את צביעות יהודי הגולה, המת-פללים לציון "המחזיר שכינתו לציון וזולתו" מבלי שיכוונו למשמעותם האמיתית של המלים, והוא רואה בדברי תפילתם אלה "צפצוף הזרזיר": "שאינ אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו" (שם, כד). הלוי משמיע דברים חריפים ביותר כנגד העם, שאיננו מקיים את המוטל עליו כלפי הארץ.

ספר הכוזרי מסתיים בנימה אוטוביוגרפית מובהקת. החבר מודיע למלך על כוונתו לעלות לארץ ישראל. המלך מגסה להשפיע עליו להשאר בגולה. הוא מצביע על הסכנות הרבות הכרוכות בנסיעה לא"י. ברם, טענתו העיי-קרית של המלך היא ש"הכוונה" היא העיקר. כוונתך לעלות לא"י טובה ומספיקה בעיני הבורא: "רחמנא לבא בעי". כאן משיב החבר את תשובתו

ש' הלר וילנסקי

הניצחת, שבה למעשה מסתיים הספר כשם שנפתח, ובכך נסגר המעגל: הכוונה הרצויה בלבד אינה מספיקה. לא הכוונה עיקר, אלא המעשה. על היהודי לעלות לא"י ובכך לשנות את גורלו ההסטורי. יש לשלם את מחיר האמונה במעשים. יש צורך בהגשמה אישית של מצוות העליה לארץ. "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יהוננו ר"ל כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה". (חתימת הספר, כו). במלים אחרות, הלוי סבור היה שהגשמת האפשרות ההסטורית של הגאולה, תלויה בהכרעה הרצונית של כל יהודי ויהודי. בנימה אקזיסטנציאלית מובהקת טוען הלוי שהגאולה היא ענין של ההכרעה החפשית של האדם היהודי.

ברם, יהודה הלוי, כידוע, היה לא רק נאה דורש, אלא גם נאה מקיים. הא עזב מאחוריו את ספרד, את ביתו, ידידיו ומשפחתו, ועלה לארץ ישראל. אפשר שראה בעלייתו שליחות הסטורית, אפשר שהאמין שאחרים ילכו בעקבותיו. מתוך המסמכים של הגניזה שנתגלו לאחרונה ע"י גויטיין\* מסתבר שהוא נפטר בדרכו לארץ. האגדה מכל מקום ממשיכה וטווה את פתיל חייו שניתק, ומספרת שהוא הגיע לירושלים וזכה לחונן עפרה.

\* ברם, במאמרו האחרון: "האם הגיע ר' יהודה הלוי אל חוף ארץ ישראל?", מגיע גויטיין למסקנה שריה"ל הגיע אמנם לא"י ונפטר בה סמוך לבואו בחודש אב 1141 (תרביץ, כרך מו, תשל"ז, עמ' 245—250).